Eléments

LE CONTRAT SOCIAL SELON ROUSSEAU

Hobbes dit que l'état de nature était une sorte d'enfer, et que l'avènement du Léviathan lui a substitué une manière de paradis. Rousseau croit le contraire : la guerre de tous contre tous dont Hobbes faisait le trait dominant de l'état de nature correspond bien plus exactement à la société qu'il a sous les yeux, où chacun est devenu le rival et potentiellement l'ennemi de tous. Le point de départ du raisonnement de Rousseau tient tout entier dans ce constat que dans la société moderne l'homme est tout à la fois méchant et malheureux. « Or, il n'est pas naturel à l'homme d'être méchant et malheureux. Cette société est donc contre nature » (Pierre Manent). Il faut alors savoir comment l'homme moderne a été « dénaturé » – et comment il pourrait se réapproprier son propre. Telle est la grande préoccupation de Rousseau, d'où il va tirer sa propre conception du contrat social et sa métaphore de l'« homme naturel ».

La société qu'observe Rousseau témoigne d'une aliénation généralisée, qui lui inspire les premières pages du *Contrat social* : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux »[1]. La première phrase est la plus souvent citée, mais la plus intéressante est la seconde. Rousseau ne se borne pas en effet à dénoncer ceux qui exercent une domination sociale, il affirme d'entrée que ceux-ci sont tout autant « esclaves » que ceux qu'ils asservissent. De façon révélatrice, et bien qu'il soit de toute évidence un adversaire des hiérarchies d'Ancien Régime, Rousseau ne concentre donc pas ses attaques contre l'absolutisme royal. Observateur perspicace, il réalise (et en cela il est très avance sur son temps), que ce qui gouverne désormais le monde est l'« opinion ». L'opinion est une autorité sans organe, sans lieu d'exercice déterminé, mais dont l'influence se manifeste partout. Or, l'opinion, c'est d'abord l'inégalité, c'est-à-dire une distorsion pathologique des rapports sociaux.

En cela, Rousseau manifeste une fois de plus tout ce qui le distingue des philosophes des Lumières. Alors que ces derniers, qui s'en prennent aux puissants beaucoup plus qu'aux riches – ils sont mêmes les premiers soutenir les riches contre les puissants, les grands bourgeois contre la noblesse –, ne cessent de vanter la société civile par opposition à l'Etat, parce qu'ils estiment que la société civile permet aux individus de réaliser leur liberté en se soustrayant au pouvoir politique et en devenant chacun la source des actions qu'ils jugent les plus conformes à leurs intérêts (l'Etat n'ayant plus rien d'autre à faire que garantir cette liberté), Rousseau se livre au contraire à une critique radicale de cette même société civile, qu'il voit en proie au règne du paraître et aux méfaits de l'« opinion ».

Le citoyen de Genève constate que l'homme de la modernité naissante, l'homme qui a fondé cette modernité en l'associant à ses valeurs, celui qui s'est aussi bien imposé dans la France de la monarchie absolue que dans l'Angleterre « parlementaire », est un *bourgeois*, et non plus un *citoyen*. « L'opposition entre le bourgeois et le citoyen, la dénonciation du bourgeois comme un type humain dégradé, c'est chez Rousseau qu'on les trouve d'abord, et le mieux formulées », observe Pierre Manent[2]. Le bourgeois est l'homme propriétaire des droits naturels que la modernité libérale a fait naître. C'est celui qui dissocie radicalement son bien propre du bien commun, et qui, pour réaliser son bien propre, cherche à tirer le maximum de profit de l'exploitation d'autrui.

Rousseau réalise que le moteur de la société bourgeoise, c'est le souci de se comparer pour mieux paraître. « *Se comparer*, note très justement Manent, tel est le malheur et le péché originel de l'homme de nos sociétés […] L'homme qui se compare, c'est l'homme qui, dans ses rapports avec les autres, ne pense qu'à lui-même, et dans ses rapports avec lui-même, ne pense qu'aux autres. C'est l'homme *divisé* […] D'où l'importance dans l'œuvre de Rousseau de la dénonciations des *riches* – des riches plus que des "puissants". Mais le riche n'est pas pour lui une catégorie économique : il résume une société fondée sur la comparaison, c'est-à-dire sur le point de vue de l'inégalité entre des hommes qui ne se *gouvernent* plus »[3]. « Si c'était ici le lieu d'entrer en des détails, écrit Rousseau, j'expliquerais facilement comment – sans même que le gouvernement s'en mêle – l'inégalité de crédit et d'autorité devient inévitable entre les particuliers sitôt que, réunis en une même société, ils sont forcés de se comparer entre eux, et de tenir compte des différences qu'ils trouvent dans l'usage continuel qu'ils ont à faire les uns des autres […] Je ferais voir qu'entre [les différentes] sortes d'inégalités, les qualités personnelles étant à l'origine de toutes les autres, la richesse est la dernière à laquelle elles se réduisent à la fin, parce qu'étant la plus immédiatement utile au bien-être et la plus facile à communiquer, on s'en sert aisément pour acheter tout le reste »[4]. Rousseau voit très bien comment ce désir de se comparer, inspiré par le goût du paraître, rend « tous les hommes concurrents, rivaux ou plutôt ennemis », anticipant ainsi de façon remarquable la théorie de la rivalité mimétique de René Girard.

Leo Strauss rappelait justement que, selon les Anciens, « pour être bonne, une société doit être civile ou politique, c'est-à-dire que le gouvernement des hommes doit y avoir le pas sur l'administration des choses »[5]. Louis Dumont, lui, a montré que, chez les Modernes, « la naissance de l'économique implique un glissement de primauté […] des relations entre les hommes aux relations entre les hommes et la nature ou plutôt entre *l'homme* (au singulier) *et les choses* »[6]. Rousseau est précisément le premier à constater que les relations entre les hommes sont de plus en plus calquées sur leur relation aux choses. Mirabeau ne disait-il pas, dans sa *Lettre sur le commerce des grains* (1768), que « c'est par les choses que les hommes sont gouvernés », ce dont il se félicitait ? Pour Rousseau, la sagesse consiste au contraire, à la fois, à accepter la « dépendance des choses » et à refuser la « dépendance des hommes ».

Rousseau fait par ailleurs une distinction fondamentale entre l'*amour de soi* et l'*amour-propre* : « Il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi-même, deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets »[7]. L'amour de soi est parfaitement normal et naturel ; il s'apparente à l'instinct de conservation et tend à établir de justes relations d'« engagement réciproque » entre les hommes[8]. L'esprit social en représente une extension. L'amour-propre, au contraire, s'épanouit surtout dans les

sociétés corrompues, et les corrompt plus encore. S'apparentant à l'égoïsme narcissique, il est avant tout stimulé par une incessante comparaison de soi avec les autres, motivée par le désir de paraître et d'être bien considéré. Relevant à la fois de l'orgueil et de la vanité, il est source de destruction du lien social, source de cette guerre permanente de tous contre tous dont le libéralisme fait l'éloge en l'assimilant à une utile « concurrence ». Il « vit de comparaison, il est le désir d'être estimé par les autres à aussi haut prix qu'on s'estime soi-même, et il est condamné à être malheureux, puisque chacun a le même amour-propre et éprouve le même désir [...] Il nourrit dans l'âme le goût malheureux de soi et la haine impuissante des autres. L'homme d'une telle société ne vit que par le regard des autres, qu'il hait »[9].

C'est de toute évidence l'amour-propre qui est responsable de la montée des inégalités que Rousseau juge à la fois moralement contestables et politiquement insupportables. Alors que Tocqueville caractérisera la modernité par la montée de plus en plus insistante de l'aspiration à l'égalité – et par l'avènement de l'« égalité des conditions » –, Rousseau, lui, est d'abord hanté par l'inégalité qu'il observe autour de lui. Mais il faut s'entendre sur cette critique de l'inégalité. L'égalité n'est pas chez Rousseau un *fait* qui, comme chez Tocqueville, peut en arriver à menacer la liberté ; elle est au contraire indissociable de la liberté. Jean-Jacques n'est pas un adepte de cet « homme théorique » que Nietzsche associait à l'héritage socratique. Chez lui, la valorisation de l'égalité ne se confond nullement avec l'affirmation d'une égalité en nature de tous les hommes, mais prend plutôt la forme d'un appel à une sorte de réciprocité entre les individus assez proche du système du don et du contre-don. Loin de préconiser un égalitarisme niveleur, Rousseau souligne la nécessité de récompenser à leur juste valeur les services rendus à la patrie. Il ne veut nullement abolir toute hiérarchie, mais fonder les distinctions sociales sur l'utilité commune. Plus que d'instaurer l'égalité au sens propre, ce qui le préoccupe est de réduire le plus possible l'« extrême inégalité des fortunes ». Paradoxalement, c'est d'ailleurs encore aux valeurs de l'Antiquité qu'il fait appel pour nourrir sa critique des inégalités. « Sa solution politique, observe Arthur M. Melzer, consiste à créer la non-oppression et la liberté grâce au règne de la "loi" et de la "vertu", ces deux concepts familiers des classiques ayant été redéfinis de façon formelle, horizontale et démocratique »[10].

Rousseau est donc le premier à théoriser la forme nouvelle de servitude qui est la marque des sociétés modernes. Il n'est pas exagéré de voir en lui le premier critique de l'*aliénation*, c'est-à-dire du devenir hors-de-soi (ou étranger-à-soi) qui caractérise une « société civile » essentiellement régie par la domination de l'argent, où les sociétaires sont progressivement dépossédés de leur rapport naturel au monde et à autrui. « Aliéner c'est donner ou vendre », écrit-il[11]. Premier à affronter directement la question de l'atomisation sociale suscitée par la diffusion des valeurs bourgeoises et marchandes, Rousseau est aussi le premier à percevoir la dialectique du progrès et de l'aliénation. Ce qu'il veut, explique-t-il dans le second *Discours*, c'est empêcher que la loi ne pérennise les rapports de domination. C'est pourquoi il rejette le formalisme de la justice procédurale, qui fonde la justice sur le choix rationnel ou le respect des contrats nécessaire à une société de marché.

On n'a cessé d'accuser Rousseau de prétendre que la société n'est pas l'état naturel de l'homme, et qu'il convient d'en revenir à l'état de nature, conçu comme une sorte d'âge d'or ou de paradis perdu. C'est un contresens absolu. Non seulement Rousseau ne prône

aucun « retour à l'état de nature », mais il affirme explicitement le contraire[12]. Certes, il ne veut pas « gâter l'homme de la nature en l'appropriant à la société », mais le passage de l'état de nature à l'état civil est pour lui irréversible. Aussi bien la question fondamentale qui se pose à lui n'est pas tant de savoir si la société est naturelle que de comprendre comment elle s'est corrompue. Rousseau s'interroge sur les raisons de cette évolution et se préoccupe des moyens d'en inverser le cours en régénérant la vie sociale et politique. Ce qu'il veut, c'est déterminer les moyens permettant à l'individu de se défaire de son égoïsme et de son amour-propre pour s'identifier au tout social, sans pour autant renoncer à sa liberté : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, en s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant ». C'est la raison d'être du contrat social.

Tout comme Hobbes, qu'il critique si radicalement par ailleurs, Rousseau commet incontestablement l'erreur de ne pas croire à la sociabilité naturelle de l'homme, puisqu'il en tient pour un « état de nature » prépolitique et présocial. Il lui arrive pourtant d'écrire que « l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir »[13], et aussi que « ce n'est qu'en devenant sociable [que l'homme] devient un être moral, un animal raisonnable »[14]. Mais c'est précisément parce qu'il ne conçoit pas les hommes comme naturellement sociaux qu'il s'affirme convaincu qu'une société qui conserverait ce trait de nature serait vouée à l'impuissance et à la division. Dans une telle société, dit-il, nul ne pourrait être ni moral, ni sincère ni même en sécurité. Rousseau exige donc que les individus soient « dénaturés », c'est-à-dire soustraits à l'individualisme et transformés en citoyens patriotes, vertueux et désintéressés, aimant leur cité plus qu'eux-mêmes et recherchant la vertu plutôt que leur intérêt propre.

Ce que Rousseau, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, appelle état de nature est en fait un état de simple potentialité où sommeille la perfectibilité humaine. Cette notion de perfectibilité est essentielle, car c'est elle qui assure la médiation entre la nature et la culture. Elle n'a pas de contenu propre, mais permet à toutes les autres facultés de se manifester le moment venu. Rousseau veut montrer que l'homme se construit lui-même pour une large part, et que c'est en cela qu'il se distingue des animaux. La perfectibilité, dit-il, est cette « faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans »[15]. Rousseau semble par là anticiper sur l'anthropologie philosophique d'un Max Scheler ou d'un Arnold Gehlen : ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est qu'il est un « être de manque » (*Mängelwesen*) dont les instincts ne sont pas programmés dans leur objet, un être inachevé et largement indéterminé dont la plasticité lui permet de s'adapter à toutes les situations – idée que l'on trouve déjà chez Herder et chez Nietzsche. C'est ce qui conduit Rousseau à écrire que l'existence sociale humaine est plus le fait de l'histoire que de la nature. Les animaux n'ont pas d'histoire, alors que l'historicité est le fait dominant de l'existence humaine : l'homme se construit historiquement. Le propre de la nature humaine est d'être vouée à la culture et, comme telle, à l'historicité. L'homme, en d'autres termes, est un être qui ne peut jamais s'arrêter à ce qu'il est. Il y a chez lui une capacité de dépassement, de sortie de soi, qu'on ne retrouve dans aucune autre espèce. C'est pour cela qu'on peut le définir par sa capacité

de se perfectionner. La « perfectibilité » n'est rien d'autre que la faculté de changement qui est le propre de l'espèce humaine.

En répondant par la négative à la question de savoir si la société est purement « naturelle », Rousseau veut donc surtout dire que la société chez l'homme diffère profondément de ce que sont les sociétés animales, car elle implique le politique et l'historicité. Rousseau observe aussi que chaque nation a un « projet national » différent de celui des autres nations ; il en déduit que, si la nature humaine est partout la même, une telle diversité ne peut être regardée comme un pur « fait de nature ». La volonté (politique et historique) est ce qui différencie l'homme de l'animal mené par ses seuls instincts : c'est par un consentement des volontés que se constituent les sociétés particulières. Si l'on admet cela, alors on doit aussi admettre que l'homme s'est affranchi à un moment donné de certains traits « naturels » qui le rattachaient au monde animal : la société humaine n'est pas « naturelle » à la façon de celle des termites ou des fourmis. C'est à cet affranchissement que correspond chez Rousseau le passage de l'état de nature à l'état social.

L'homme à l'état de nature n'est donc pas tant un être isolé que le porteur d'une culture potentielle. S'il peut actualiser ses potentialités, c'est qu'il est fondamentalement libre. L'affirmation de cette liberté implique la sincérité (nul ne peut attester à ma place de ma liberté). Le mot de « sincérité » a souvent chez Rousseau le sens d'authenticité : l'acte sincère est accompli sans être déterminé par un autre-que-soi. C'est en ce sens que, dans l'état de nature tel que le décrit Rousseau, « s'il n'y a pas encore relation sociale, ni relation personnelle, entre les hommes, il y a bien cependant relation, et ne se bornant pas à la fugacité de la simple rencontre ou de l'opportunité sexuelle […] Il y a donc bien une historicité de l'état de nature […] Cette historicité, cependant, reste enfermée en dessous d'une certaine limite dont elle se rapproche indéfiniment sans jamais avoir la force par elle-même de la franchir »[16].

Cette remarque permet de mieux comprendre ce qu'entend Rousseau lorsqu'il parle de la « bonté naturelle » de l'homme à l'état de nature. Cette « bonté naturelle » n'est pas une qualité morale, mais une simple propension, et cet « homme » n'en est pas encore tout à fait un, puisqu'il n'a pas encore intériorisé dans sa conscience l'existence des autres. Rousseau le dit très explicitement : l'humanité proprement dite ne commence qu'avec le surgissement simultané de la conscience d'autrui, la distinction entre le bien et le mal, et la possibilité d'agir librement.

L'homme des origines n'était pas naturellement social, mais avait la faculté naturelle de le devenir. En parlant de la nécessité de « changer, pour ainsi dire, la nature humaine »[17], ce que veut dire Rousseau, c'est que l'homme doit désormais se réapproprier son propre dans le contexte nouveau de la vie en société. Dans l'état de nature, l'homme n'était pas « divisé » comme il l'est aujourd'hui ; il était *un*. Il faut restituer cette unité en la portant à un autre niveau : amener l'homme à se solidariser de ses semblables, en faisant consciemment de son être propre une partie du corps politique, de son moi personnel une partie du moi commun (« en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être »). Autrement dit, conserver l'idée d'unité, mais en l'appliquant maintenant au domaine social – fonder une cité que l'on pourra « aimer de ce sentiment exquis que tout homme isolé n'a que pour

soi-même »[18] – la question subsidiaire étant de savoir si cette société sera synonyme d'une nature humaine enfin retrouvée ou, au contraire, sera contre nature !

Comme l'explique Benjamin Barber, « la première phrase du *Contrat social*, selon laquelle l'homme, né libre, est partout dans les fers, ne signifie pas que l'homme est libre par nature et que la société l'asservisse. Elle signifie plutôt que la liberté naturelle est une abstraction, tandis que la dépendance est la réalité humaine concrète. Le but de la politique n'est donc pas tant de préserver la liberté naturelle, mais de rendre la dépendance légitime par la citoyenneté et d'établir la liberté politique grâce à la communauté démocratique »[19]. Réagissant contre l'idée selon laquelle Rousseau reste étranger à la pensée d'Aristote, Paul Ricœur a pu, de son côté, écrire ces lignes révélatrices : « Au fond, Rousseau, c'est Aristote, le pacte qui engendre le corps politique, c'est, en langage volontariste [...] le *telos* de la Cité selon les Grecs. Là où Aristote dit "nature", "fin", Rousseau dit "pacte", "volonté générale" ; mais c'est fondamentalement la même chose ; c'est dans les deux cas la spécificité du politique, réfléchie dans la conscience philosophique »[20].

Karl Polanyi va jusqu'à écrire : « Parler d'un contrat ou d'un pacte social dans lequel [le lien social] trouve son origine ne signifie pas que les êtres humains aient un jour effectivement existé hors de la société, et que la société ait été fondée par le rassemblement de ces individus qui, un jour, auraient décidé dans la plénitude de leur volonté qu'une chose comme la société dût exister. Rousseau n'a pas été naïf au point de croire cela. Il a utilisé l'artifice du contrat ou du pacte social comme tout savant utilisait une hypothèse, qu'il a donc avancée simplement pour expliquer les faits. L'artifice du pacte social ne nous explique pas comment la société a été créée, ce que Rousseau admet ne pas savoir, mais à quoi elle ressemble effectivement. Le pacte ne montre pas les origines de la chose, il la décrit telle qu'elle est »[21].

Chez Hobbes, le moteur du contrat social est la peur : c'est afin d'échapper à la mort violente, et donc de faire valoir leur droit à la vie, que les individus décident de passer entre eux un contrat créateur d'un Etat. Hobbes pense ainsi l'Etat moderne dans son essence sécuritaire à partir de l'individualisme libéral fondé sur les droits subjectifs. Comme l'a remarqué Leo Strauss, le droit (au sens de décision purement contractuelle) prime désormais sur la loi. En outre, dans le système de Hobbes, le Léviathan est un « dieu mortel » (*deus mortalis*). Une fois passé le contrat entre les individus, rien ne peut amoindrir ni entamer le pouvoir souverain. Et comme chez lui, le fondement de la souveraineté est le droit de l'individu, on comprend qu'il ait pu être à la fois considéré comme le précurseur de l'individualisme libéral et le théoricien du despotisme absolu.

Le contrat social de Rousseau est tout différent. N'étant pas en lui-même créateur d'un ordre juste, il n'a plus rien à voir avec le contrat des contractualistes libéraux : « Ce que le citoyen de Genève analyse n'est pas le contexte politique des lois en tant qu'ententes rationnelles entre des individus, mais la réalité psychologique qui fait que les lois sont des ententes de cœur par lesquelles le groupe, la communauté, la patrie, se constituent ; le contrat et la loi sont des *volontés* générales qui portent sur ce qu'on appelle aujourd'hui les valeurs »[22]. Mais il ne faut pas s'y tromper, en matière de contrat social, Rousseau s'intéresse en fait surtout à un nouveau contrat, un contrat social encore inexistant, qui permettrait de régénérer la société ou d'en fonder une nouvelle, où le peuple serait véritablement souverain. « Le pacte social, précise-t-il dans l'*Emile*, est

d'une nature particulière, et propre à lui seul, en ce que le peuple ne contracte qu'avec lui-même : c'est-à-dire, le peuple en corps comme souverain, avec les particuliers comme sujets ».

Cette idée d'un « peuple en corps comme souverain » va à l'encontre des idées des « philosophes », qui s'obstinent, au risque de réduire l'esprit civique à néant, à faire de la défense des droits individuels le fondement de la politique. Les gens ordinaires, dit Voltaire, sont la « source de tout fanatisme et de toute suspicion ». D'Holbach parle de « canaille », de « populace stupide », tandis que Diderot assure qu'« ôter du peuple son caractère de peuple équivaudrait à le rendre meilleur » ! Rousseau est le premier, là encore, à parler des « gens de peu » autrement que comme d'une masse informe, d'un matériel à transformer. « Il a évoqué ce que les gens du peuple ressentaient, ce qu'ils pensaient et ce qu'ils faisaient, la façon dont ils travaillaient et vivaient. Il a aussi affirmé que leurs traditions et leurs allégeances étaient valables et saines, et que leurs croyances et leur foi étaient profondes et inspirées […] Rousseau a lié de façon indissoluble le concept de société libre à l'idée d'une culture populaire […]Une culture hors du peuple, une civilisation accaparée par quelques uns était pour lui une contradiction dans les termes. Son idéal de vie était une vie vécue par le peuple »[23].

Rousseau fait du mot « peuple » trois usages différents. D'abord le peuple comme synonyme de nation, le peuple défini par ses « coutumes », ses « usages », sa langue, sa culture, tout ce qui forme « le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple, qui le font être lui et non pas un autre ». A cette acception anthropologique s'en ajoute une autre, de nature plus sociologique : le peuple comme « bas peuple » ou « populace », les paysans, les ouvriers et les domestiques, que la société bourgeoise regarde toujours avec mépris parce qu'elle est fondamentalement mue par l'amour-propre, alors que c'est précisément dans ce bas peuple que « les sentiments de la nature se font plus souvent entendre » (*La nouvelle Héloïse*). Enfin, Rousseau fait un usage politique du « peuple » : le peuple comme entité politiquement souveraine, comme volonté générale, comme législateur. Trois chapitres du *Contrat social* sont consacrés aux conditions nécessaires pour « instituer un peuple ».

Le peuple est le seul à avoir le droit de gouverner parce qu'il est le *seul sujet politique*. A une époque où les « philosophes » en tiennent encore, pour la plupart, pour une monarchie limitée (ou un « despotisme éclairé »), Rousseau affirme avec force que « la puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui »[24]. La souveraineté devant revenir au peuple, la loi est toujours générale : il y a loi quand « le peuple statue sur tout le peuple »[25]. Le peuple est ainsi posé d'emblée comme source même de la vie collective. Carl Schmitt, dans sa *Théorie de la Constitution*, évoquera plus tard la « démocratie idéale de Rousseau » fondée sur « l'identité et l'homogénéité du peuple »[26] pour soutenir, lui aussi, l'« irréfutabilité démocratique » de la souveraineté populaire (la seule différence étant que que Rousseau relie la République à la volonté générale, tandis que Schmitt unit souveraineté et exception).

Alors que les philosophes des Lumières ne rêvent que de transposer en France les institutions anglaises, Rousseau – dont il ne faut pas oublier qu'il a séjourné à Londres – se range, sans systématisme, parmi les contempteurs du système politique britannique[27]. Dans le *Contrat social*, il s'en prend surtout à la « liberté anglaise » et au sytème représentatif : « Le peuple anglais pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que

durant l'élection des membres du Parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien »[28]. Dans la démocratie représentative, la souveraineté populaire disparaît dès que les citoyens délèguent leurs pouvoirs à des représentants. C'est pourquoi Rousseau en tient pour le mandat impératif, qui maintient en permanence les élus sous le contrôle de leurs électeurs. Les « députés du peuple », écrit-il, doivent être seulement considérés comme des « commissaires » qui « ne peuvent rien conclure définitivement »[29]. Le gouvernement, autrement dit, doit se borner à *exécuter* les volontés du peuple : une loi qui n'est pas ratifiée par le peuple est nulle. Cette critique de la représentation sera elle aussi reprise par Carl Schmitt (« le mythe de la représentation supprime le peuple, comme l'individualisme supprime l'individu »). Le très libéral Benjamin Constant, en revanche, s'élèvera violemment contre elle, en reprochant à Rousseau de distinguer pour les opposer les droits de la société, c'est-à-dire ceux du peuple, et les droits du gouvernement. Or, dira-t-il, « la société ne peut exercer par elle-même les droits qu'elle reçoit de ses membres. En conséquence, elle les délègue »[30]. Rousseau lui aurait rétorqué que le peuple, dès lors qu'il délègue ses pouvoirs à des représentants, cesse par là même d'être souverain. Il aurait eu raison. La seule démocratie authentique est la démocratie directe.

Le grand problème de Rousseau tient dans cette question que se sont également posée tous les théoriciens du jusnaturalisme : comment concilier le principe d'autonomie avec l'obligation sociale ?[31] Rousseau y répond en posant liberté morale et liberté politique dans un rapport d'implication réciproque : c'est en s'identifiant à la communauté politique à laquelle il appartient que le citoyen pourra reconnaître son propre bien dans le bien commun que vise la volonté générale.

Mais la volonté générale n'est pas la simple addition des volontés particulières. « De lui-même, le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé »[32]. En outre, « chaque homme peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen »[33]. « Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, écrit alors Rousseau, y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre »[34]. Cette dernière formule lui a été beaucoup reprochée, car on l'a mal comprise. Rousseau, dans ce passage célèbre, ne veut pas du tout dire que la liberté individuelle doit être supprimée, mais qu'il faut lutter contre les passions personnelles qui écartent de l'intérêt commun et cultiver une vertu qui favorise le lien social. L'expression « forcer à être libres » n'évoque en rien une coercition de type totalitaire, mais s'inscrit plutôt dans une réflexion sur les conditions de la liberté et celles de l'intériorisation des obligations[35]. Rendre libre, c'est forcer l'individu récalcitrant à s'acquitter de sa part des charges publiques en parvenant à la maîtrise de soi. L'autonomie authentique suppose de se soumettre à des normes communautaires partagées. La loi libère quand l'homme contraint les citoyens à viser l'intérêt de tous et à accomplir leurs devoirs civiques. Mais le citoyen doit aussi obéir à la loi, parce que c'est lui qui l'a faite. « Forcer à être libres », cela signifie seulement que les hommes doivent être contraints d'agir selon la loi qu'ils ont eux-mêmes choisie, car c'est seulement ainsi qu'ils pourront jouir d'une liberté valable pour tous, et donc pour chacun. Nous sommes libres quand nous respectons des règles que nous avons nous-mêmes fixées.

Rousseau est un philosophe de la liberté, laquelle passe selon lui par la conquête de l'autonomie. L'homme est libre quand il est en mesure de décider pour lui-même. Mais Rousseau n'adhère pas à la conception moderne de la liberté, qui affirme que l'homme est libre dès lors qu'il n'est soumis à aucune contrainte. Il déclare au contraire que la liberté implique la participation aux conditions politiques de sa mise en œuvre. L'autonomie ne résulte plus dès lors de la négation de la souveraineté politique, mais de la suppression de l'extériorité de cette souveraineté. Autrement dit, c'est la souveraineté populaire qui rend au peuple sa capacité d'autonomie. Par le contrat social, l'homme perd sa « liberté naturelle », mais gagne la *liberté civile*[36]. Loin d'être l'indépendance du « sauvage », la liberté civile est une autonomie moyennant obligations et socialisation.

Partisan résolu d'un primat du politique, Rousseau, à l'instar des anciens Grecs, ne conçoit l'homme que comme citoyen. Le bon citoyen est celui qui participe aux affaires publiques en tant qu'il est membre du peuple, détenteur du pouvoir exécutif. Le mauvais citoyen est celui qui veut faire prédominer son intérêt particulier au détriment du bien commun, et qui utilise les autres comme un moyen de parvenir à cette fin. C'est pourquoi Rousseau condamne les factions, les partis et les « groupes d'intérêt » particuliers, car leur existence fait perdre de vue le bien commun et dissolvent la volonté générale.

Loin de tout dogmatisme, Rousseau soutient – là aussi contre les Lumières – « que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays »[37]. Nostalgique des petites cités antiques, qui ont vu naître la démocratie sous sa forme directe, il estime que « le monde s'est trouvé divisé en nations trop grandes pour pouvoir être bien gouvernées » et en tient pour un certain fédéralisme, qu'il ne voit cependant pas comment mettre en œuvre. D'une façon générale, il défend les petits Etats au détriment des grands. Pour la Corse, par exemple, il pense que la meilleure forme d'Etat serait une démocratie rustique « sagement tempérée », une petite république agraire inspirée des cantons primitifs de la Suisse, avec leurs assemblées populaires (*Landsgemeinden*), et des « agriculteurs ou artisans se suffisant à eux-mêmes, produisant et fabriquant le nécessaire en ignorant la fatale division du travail ».

Sa conception de la vie sociale est en outre marquée d'un certain organicisme. Déjà, dans son « Discours sur l'économie politique », rédigé en 1755 pour *L'Encyclopédie* (puis réédité en 1758 sous le titre *Discours sur l'économie politique*), le citoyen de Genève affirme que « le corps politique peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui d'un homme ». Par la suite, il citera à plusieurs reprises le célèbre apologue de la *secessio plebis*, où Menenius Agrippa compare les différentes parties de la société aux multiples organes du corps humain[38]. Reprenant cette métaphore, il compare lui aussi les lois et les coutumes au cerveau, l'agriculture et l'industrie à la bouche et l'estomac, les citoyens au corps et aux membres, etc. « Par le "pacte", écrit Frédéric Lefebvre, la "personne publique", qui "prenait autrefois le nom de Cité, devient république, c'est-à-dire *corps politique*, les associés prenant collectivement le nom de *peuple*". Le gouvernement, composé des magistrats, n'est qu'un "intermédiaire" entre le *souverain* et l'*Etat*, qui sont la même entité, le même *peuple*, considérés sous deux points de vue différents. Autrement dit, pour rester dans la métaphore du corps, le gouvernement fait dans l'Etat "ce que fait dans l'homme l'union de l'âme et du corps" »[39].

Cependant, Rousseau réalise aussi qu'à la différence du corps humain, l'unité du corps politique reste toujours précaire, car les intérêts particuliers menacent constamment de

prévaloir sur le bien commun. C'est en cela que sa démarche s'inscrit à bien des égards dans la tradition républicaine, dite « néo-romaine », qui trouve ses sources chez Tite-Live et Cicéron, se prolonge à la Renaissance avec Machiavel, avant de s'épanouir pleinement chez James Harrington (1611-1677). Ce courant « républicain », répudiant la conception individualiste du lien social proposé par les libéraux, s'articule autour des notions de participation civique et de vertu. Il insiste sur l'importance de la citoyenneté et définit la liberté, non comme absence de contrainte pensant sur les individus, mais comme non-dépendance du corps social. La participation à des institutions libres y est conçue comme le moyen de la liberté personnelle, ce qui signifie qu'on ne saurait être libre dans un Etat qui ne l'est pas[40].

La société, chez Rousseau, est un moi collectif qui doit s'instituer politiquement pour se doter d'une âme commune. Les bonnes institutions sont celles qui permettent de « transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout »[41]. L'harmonie sociale ne peut donc résulter que de la mise en œuvre d'une volonté politique veillant à toujours stimuler le sens de l'identité nationale et de la patrie, ainsi que c'était le cas dans la cité antique. C'est la tâche qui revient au Législateur, à l'exemple de Lycurgue, de Solon ou de Numa. Le Législateur ne doit pas être vu comme un démiurge, mais comme chargé d'exprimer la nature sociale des hommes en les transformant en « vertueux patriotes », c'est-à-dire en les aidant à reconnaître leurs intérêts partagés. Instituer le citoyen, c'est se préoccuper des conditions de formation du patriotisme, c'est-à-dire de la suprématie de la volonté générale sur les intérêts égoïstes. Pour édifier une « âme nationale », il faut une éducation publique qui apprenne au citoyen ce qu'est son pays, son histoire et ses lois, et qui les lui fasse aimer au point qu'il se tienne toujours prêt à défendre sa terre, son peuple et sa patrie. Chaque citoyen s'identifiera d'autant mieux aux autres que tous participeront ensemble d'un même sentiment national[42].

On a parfois accusé Rousseau de professer un subjectivisme de la volonté, de situer l'essence de l'homme dans la volonté, celle-ci étant du même coup placée au-dessus de toute loi morale (c'était l'interprétation de Hegel). Cependant, pour Rousseau, la loi naturelle reste une autorité supérieure à la volonté individuelle comme à celle de l'Etat. C'est ce qui explique ses positions en matière de religion.

Le christianisme, on l'a déjà vu, dissocie pouvoir temporel et pouvoir spirituel, ce qui veut dire qu'il instaure un pouvoir religieux distinct et rival du pouvoir politique. Rousseau constate qu'il en a résulté un « perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politie impossible dans les Etats chrétiens »[43]. Il n'en allait pas de même, observe-t-il aussi, dans l'ancienne religion polythéiste, car celle-ci n'était pas « exclusive » : les dieux s'y cumulaient au lieu de s'exclure les uns les autres, ce qui rendait impossible les guerres de religion. Les Romains, d'ailleurs, « laissaient aux vaincus leurs dieux comme ils leur laissaient leurs lois », ce qui les préservait de ces « divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens »[44]. « La division entre le chrétien et le citoyen, commente Pierre Manent, est devenue la division entre l'individu et le membre de la société, l'homme social. Le conflit entre le chrétien et le citoyen est devenu le conflit entre l'individu et la société »[45]. Un chrétien, en effet, peut être relativement indifférent au bien de l'Etat, car il vit son existence sur le seul mode de la foi, en fonction de son salut dans l'autre monde. Il est donc avant tout tourné vers les « choses du ciel ». « L'amour du chrétien est d'emblée universel, sans faire l'objet d'une

généralisation progressive, écrit lui aussi Florent Guénard. Il ne peut, par conséquent, former communauté »[46].

Alexis Philonenko a bien montré la difficulté à laquelle se heurte la théorie politique de Rousseau : elle a pour modèle la cité antique, où les hommes n'étaient que citoyens, mais constate l'impossibilité de la ressusciter telle qu'elle fut, principalement en raison de la morale universelle du christianisme, qui considère tous les hommes comme des frères et affirme la primauté des individus et de leur lien personnel à Dieu sur les liens sociaux. On ne peut, en d'autres termes, concilier sérieusement la religion patriotique et l'universalité chrétienne[47].

Rousseau ne pense pourtant pas que la solution à cette rivalité entre les princes et les Eglises, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, consiste à se débarrasser de la religion. A la façon de Machiavel, qui insistait déjà sur l'importance de la religion comme facteur de cohésion sociale, il en tient tout au contraire pour une « religion civile » qui permettrait d'assurer le primat de la volonté générale sur les intérêts particuliers et contribuerait, elle aussi, à ancrer le citoyen dans sa politie. La nécessaire autonomie du politique n'implique donc pas chez lui la mise à l'écart du religieux. C'est ce qu'il explique longuement au chapitre 8 du livre IV du *Contrat social* (« De la religion civile »), mais aussi dans ses textes sur la Pologne et la Corse. Les citoyens seront d'autant plus patriotes qu'ils auront été formés à regarder la patrie comme l'objet d'un culte. Le *Contrat social* s'achève d'ailleurs sur l'affirmation de la nécessité d'une « religion du citoyen » faisant « de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens ».

Les commentateurs ont toujours été très partagés sur ce que Rousseau entend par « religion civile », les uns y voyant l'institution d'une sorte de théisme d'Etat, les autres un simple moyen de mettre la religion au service du politique (c'est l'hypothèse la plus souvent retenue) ou encore de neutraliser politiquement les effets délétères d'un « fanatisme » qui a pris historiquement la forme de la « religion du prêtre », d'autres enfin la volonté de reconnaître que la religion est une « force agissante » dont on ne saurait se passer. Ce qui est certain, c'est que Rousseau, lorsqu'il parle d'instaurer une religion du citoyen, ne plaide nullement pour une « Eglise nationale » dans l'esprit du gallicanisme ou de l'Eglise anglicane, formule qui le séduit mais qu'il juge désormais irréaliste. Ce qu'il pense plutôt, c'est qu'on ne saurait faire l'économie d'une « religion civile » dans la mesure même où la raison ne peut se passer du renfort de la passion pour faire émerger la vertu. La religion motive, et elle peut aussi motiver le patriotisme. Pour Rousseau, la croyance en une vie après la mort est requise pour la vertu du citoyen : aucun Etat ne pourrait demander à ses citoyens de sacrifier leur vie pour défendre leur patrie s'ils n'avaient foi en une vie à venir. C'est pourquoi il déclare voir dans l'athéisme un véritable danger pour le corps social. Dans la version primitive du *Contrat social*, il écrivait même : « Sitôt que les hommes vivent en société il leur faut une religion qui les y maintienne. Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion et si on ne lui en donnait point, de lui-même il s'en ferait une ou serait bientôt détruit ».

Nous avons ici essayé de résumer à grands traits les vues de Jean-Jacques Rousseau, en insistant sur les déformations ou les incompréhensions dont elles ont souvent fait l'objet. Il ne fait pas de doute que la limite de la pensée de Rousseau tient dans son effort de recréer une société holiste sur des fondements individualistes[48]. Vouloir fonder une communauté holiste sur des fondements individualistes achoppe en effet sur cette

aporie évidente, bien relevée par Pierre Manent, qu'il est difficile de faire reposer une légitimité sociale sur l'indépendance ou l'autonomie de l'individu, c'est-à-dire sur le principe le plus asocial qui soit[49]. Il reste que Rousseau n'en a pas moins été l'un des penseurs politiques les plus importants des temps modernes. Et que, sur bien des points, son œuvre demeure d'une étonnante actualité.

A. B.

1. *Du contrat social*, *O.C.*, vol. 3, p. 351.

2. Pierre Manent, « Rousseau critique du libéralisme », in *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Hachette-Pluriel, Paris 1987, p. 147.

3. Ibid., pp. 146-147.

4. *Discours sur l'inégalité*, *O.C.*, vol. 3.

5. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* [1953], Flammarion, Paris 1986, p. 128.

6. Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris 1977, p. 130.

7. *Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 219.

8. Il est, écrit Rousseau, un « sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu » (*Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 219).

9. Pierre Manent, op. cit., p. 155.

10. Arthur M. Melzer, *Rousseau. La bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau*, Berlin, Paris 1998, p. 194.

11. *Du contrat social*, op. cit., p. 355.

12. Cf. *Discours sur l'inégalité*, *O.C.*, vol. 3, p. 207.

13. *Emile*, *O.C.*, vol. 4, p. 600.

14. *Fragments politiques*, *O.C*, vol. 3, p. 477.

15. *Second discours sur l'origine de l'inégalité*, *O.C.*, vol. 3, p. 142.

16. Jean-Luc Guichet, « L'homme et la nature chez Rousseau », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, janvier-mars 2002.

17. *Du contrat social*, op. cit., p. 381.

18. *Sur l'économie politique*, O.C., vol. 3, p. 259.

19. Benjamin Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley 1984, p. 216.

20. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1964, p. 266.

21. Karl Polanyi, *Essais*, Seuil, Paris 2008, p. 534.

22. Gérald Allard, « Rousseau et les romantiques français », in Philip Knee (éd.), *Rousseau et le romantisme*, Société internationale des Amis du musée J.J. Rousseau, Montmorency 2011, p. 191.

23. Karl Polanyi, op. cit., pp. 529 et 537.

24. *Du contrat social*, op. cit., p. 395.

25. Ibid., p. 379.

26. Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution* [1928], PUF, Paris 2008, pp. 415-416.

27. Cf. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2e éd., J. Vrin, Paris 1995.

28. Op. cit., p. 430. Rousseau reproche aussi aux Anglais d'avoir adopté les nouvelles idées économiques qui donnent à l'expansion du commerce une place essentielle, et de s'être lancés à la conquête du monde mus par l'appât du gain, ce qui ne manquera pas de les conduire à la servitude, car les conquêtes coûtent plus qu'elles ne rapportent : « Les Anglais veulent être conquérants ; donc ils ne tarderont pas d'être esclaves ».

29. Ibid., pp. 429-430.

30. Benjamin Constant, *Principes de politique* [1806-1810], Hachette-Pluriel, Paris 1997, pp. 39-40.

31. Cf. Bruno Bernardi, *Le principe d'obligation. Sur une aporie de la modernité politique*, EHESS-Vrin, Paris 2007.

32. *Du contrat social*, op. cit., p. 380.

33. Ibid., p. 363.

34. Ibid., p. 364.

35. Comme l'a écrit Jean Starobinski, « Rousseau, qui pensait à Lycurgue, ne préfigure pas Staline » (*Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 38, 1969-71, p. 309) !

36. *Du contrat social*, op. cit., p. 364.

37. Tel est le titre du chap. 8, livre III, du *Contrat social*.

38. Tite-Live situe cet épisode en 494 av. notre ère, quinze ans après la fondation de la République (*Histoire romaine*, Garnier-Flammarion, Paris, vol. 2, pp. 204 ff.).

39. Frédéric Lefebvre, « Peuple et identité chez Rousseau », in Hélène Desbrousses, Bernard Peloille et Gérard Raulet (éd.), *Le peuple. Figures et concepts*, François-Xavier de Guibert, Paris 2003, p. 66.

40. Au sein de la tradition « républicaine », la pensée de Rousseau a surtout été valorisée par Maurizio Viroli et Jean-Fabien Spitz.

41. *Emile*, op. cit., p. 249.

42. C'est un thème que l'on retrouvera chez nombre de penseurs communautariens. « Un modèle de forte participation, écrit ainsi Charles Taylor, exige une identification soutenue avec le sort de la communauté […] Elle existe là où l'on conçoit la vie commune comme le bien suprême qui motive les citoyens au-delà de l'expression instrumentale de leurs intérêts individuels » (*Reconciling the Solitudes*, McGill-Queen's University Press, Montréal 1993, p. 97).

43. *Du contrat social*, op. cit., p. 462.

44. Ibid.

45. Pierre Manent, « Rousseau critique du libéralisme », op. cit., p. 152.

46. Florent Guénard, « “Esprit social” et “choses du ciel”. Religion et politique dans la pensée de Rousseau », in Ghislain Waterlot (éd.), *La théologie politique de Rousseau*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2010, p. 29.

47. Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, J. Vrin, Paris 1984, vol. 3, pp. 64 ff.

48. Cf. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris 1983.

49. Pierre Manent, *Naissance de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, Paris 1977, p. 11.